Charles Larmore

LA RÉALITÉ DU BIEN



hermann
L'avocat du diable

La réalité du bien

Collection « L'avocat du diable »,
fondée et dirigée par Charles Girard

Ouvrage publié avec le soutien de Brown University (Rhode Island, États-Unis).

www.editions-hermann.fr

ISBN Papier : 979 1 0370 4672 7
ISBN Ebook : 979 1 0370 4673 4
ISBN Pdf : 979 1 0370 4674 1

© 2026, Hermann Éditeurs, 6 rue Labrouste, 75015 Paris.

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à l'usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.

Charles Larmore

LA RÉALITÉ DU BIEN

hermann
Depuis 1876

Préface

Quoique philosophe américain, je publie depuis longtemps aussi des livres de philosophie rédigés en français. J'ai décidé d'écrire celui-ci parce que je voulais présenter au public philosophique francophone – public auquel je reste étroitement attaché depuis la période merveilleuse que j'ai passée à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm dans ma jeunesse – les idées sur le bien humain que j'avais, pour la plupart, développées d'abord dans des écrits en anglais (et en allemand). Cependant, il m'arrive souvent qu'en exposant des thèses que je croyais déjà pleinement comprendre, je tombe sur des problèmes inattendus ou des implications insoupçonnées. Pour moi, écrire n'est pas simplement exprimer ce que je crois savoir, c'est aussi explorer, tâtonner, parfois trébucher ou bien découvrir par hasard. Ce nouveau livre n'a pas fait exception. Cela m'a pris presque dix ans pour l'achever. Je suis parvenu, me semble-t-il, à donner à des idées centrales de mes écrits antérieurs une forme et une force qu'elles n'avaient pas quand j'ai commencé. Ce livre présente, de loin, la meilleure exposition de ma philosophie éthique.

Il va sans dire que je n'ai pas pu l'écrire tout seul. Mes dettes sont immenses. En premier lieu, je veux remercier les amis et les collègues qui ont lu, en entier ou en partie, le manuscrit, et m'ont communiqué leurs suggestions et critiques précieuses : tout d'abord ma belle-mère Anka Muhlstein, et ensuite Eva Buddeberg, Monique Canto-Sperber, André Comte-Sponville, Pascal Engel, Denis Kambouchner, Claude Romano, Patrick Savidan, Christine Tappolet et Francis Wolff. Surtout, je tiens à remercier Charles Girard, qui a non seulement accueilli avec enthousiasme le livre dans sa collection « L'avocat du diable »,

mais l'a aussi relu de près plusieurs fois en me fournissant des commentaires détaillés et judicieux. Finalement, un grand merci aux Éditions Hermann d'avoir accepté de publier ce livre, et en particulier à Arthur Cohen, Ju-Hui Lin, Anne-Laure Polian et Camilla Taube.

Introduction

1. Habitudes et réflexion

Dans cet ouvrage, j'analyse de près plusieurs concepts clés dont chacun de nous fait usage pour vivre sa vie aussi bien que possible. En effet, personne n'est indifférent à ce que serait une vie bien vécue. Certains peuvent penser que c'est un idéal hors d'atteinte, que le malheur est si inéluctable qu'il aurait mieux valu ne pas être né, ou que l'existence humaine est nécessairement un échec. Mais il ne faut pas confondre indifférence et désespoir. La résignation qu'expriment leurs conclusions témoigne de l'intérêt qu'ils portent à leur vie dans son ensemble. Si vivre c'est désirer, c'est aussi penser, de sorte que nous nous rendons compte bien vite que nos différents désirs peuvent s'opposer ou s'accorder entre eux et que la satisfaction d'un désir peut en faire naître un autre. Ainsi sommes-nous naturellement amenés à nous construire, plus ou moins consciemment, une idée de la façon dont nous souhaitons que les divers objectifs qui nous sont chers soient organisés en un tout cohérent. Certes, nous pouvons être prêts à découvrir, au cours de l'expérience, des possibilités d'épanouissement que nous n'avions pas pu jusque-là anticiper. Une telle attente est sage. Il n'en reste pas moins que nous ne pouvons éviter de nous faire une image, aussi provisoire qu'elle soit, du genre de vie que nous voudrions avoir – et ce, même si nous finissons par conclure avec regret qu'il demeure inaccessible.

Nous sommes pourtant poussés parfois aussi à examiner de plus près la conception d'une vie bonne que nous avons développée. S'interroger ainsi sur son orientation d'ensemble n'est

pas un luxe que seuls des membres des classes aisées peuvent se permettre. Ce n'est pas la chasse gardée des philosophes. Dans toute existence humaine, il y a des circonstances où l'on se trouve obligé de réfléchir d'un œil critique, non pas sur tel ou tel souci particulier, mais sur sa façon même de vivre sa vie. Car la réflexion, quel que soit son objet, surgit en général en réponse à un problème qui a interrompu le cours ordinaire de l'expérience. On ne réfléchit pas pour se distraire, comme si l'on n'avait rien de mieux à faire. Au contraire, on prend du recul pour affronter un obstacle, mineur ou majeur, qui a dérangé certaines de nos habitudes de penser ou d'agir. Or, il est évident qu'aucune vie humaine n'est à l'abri de difficultés qui remettent en cause la manière globale dont on se conduisait jusque-là. Les idées et présupposés par lesquels nous nous orientons jour après jour ne sont, après tout, pas assurés de toujours remplir leur rôle sans accroc. Ils proviennent d'une multiplicité de sources, toutes imparfaites – de nos parents, des traditions environnantes, de notre propre expérience –, et devant des situations inattendues, dont le monde n'est que trop plein, ils peuvent fournir des directives insuffisantes ou même contradictoires. Nous n'avons alors d'autre choix que de chercher à modifier, du moins à certains égards, le point de vue d'où nous frayons notre chemin dans le monde.

Quand nous réfléchissons de la sorte à notre façon de vivre, nous nous appuyons tous sur des concepts aussi indispensables que le bon et le mauvais, notre bien en tant qu'être humain et en tant qu'individu, la connaissance et la connaissance de soi, ce qu'est se consacrer à une cause ou agir moralement, la valeur de la vérité, et enfin – ou peut-être surtout – l'attitude appropriée face à la mort qui nous attend. Ces concepts sont si essentiels qu'ils sont déjà à l'œuvre dans notre vie de tous les jours. Il peut ainsi arriver que ce soit notre compréhension même de l'un ou de l'autre de ces concepts que nous soyons obligés de réviser. Néanmoins, non seulement l'usage implicite que nous en faisons constamment, mais aussi l'attention renouvelée que nous sommes amenés à leur consacrer, nous

font régulièrement succomber à des erreurs profondes qui nous condamnent à vivre moins bien. Il en est ainsi, même si – ce qui est pourtant rare – nous n'aurions pas agi autrement si nous avions évité ces erreurs. C'est que vivre sa vie le mieux possible exige davantage que de faire ceci plutôt que cela. Cela implique aussi de la vivre en connaissance de cause, en comprenant pourquoi, étant donné qui on est, seule cette vie-là, pleinement accomplie, ne laisserait rien à désirer. Une vie épanouie, où nous avons réussi à réaliser nos meilleures possibilités, ne peut se dérouler à notre insu. Nous sommes par nature des êtres pensants, pour qui bien faire ne suffit pas. Il nous importe également de savoir ce que nous faisons. Même si nous découvrions à notre surprise que nous vivons en fait depuis longtemps comme il faut, nous penserions quand même qu'en raison de cette découverte nous vivons maintenant mieux qu'auparavant.

Ayant déjà évoqué les concepts clés au centre de ce livre, il convient de donner, dès maintenant, un aperçu de chacun de ses chapitres. Il sera ainsi manifeste que ce livre ne se propose pas de formuler une recette assurée pour atteindre le bonheur. Je n'entends pas non plus dicter comment il faut vivre. L'idée n'est pas d'établir des principes moraux auxquels tout le monde devrait se conformer. Non que je nie l'existence de tels principes, loin de là, comme on le verra. Mais mon dessein principal est plutôt de dissiper certaines illusions habituelles qui nous empêchent de voir la condition humaine pour ce qu'elle est et de nous permettre de vivre de façon plus intelligente, ce qui signifie, en particulier, de façon plus consciente de la nature de notre individualité. Car il s'agira de démontrer qu'il existe, en raison de ce qui fait de chacun de nous un individu unique, une multiplicité de formes d'épanouissement différentes.

2. Un survol du livre

I. *Le concept du bien*. Ce premier chapitre commence par une question de fond, qui est de savoir si la distinction du bon et du mauvais, ou du bien et du mal, est notre propre création. Je vais tenter de montrer qu'il n'en est rien et que le subjectivisme de la valeur, bien que répandu, est incohérent. Dire d'une chose qu'elle est bonne ne consiste pas simplement à l'approuver ou à croire qu'elle satisfait un de nos désirs. Car on ne peut pas désirer une chose sans supposer qu'elle est désirable sous un certain rapport et qu'il y a donc des raisons de la désirer – ce qui revient à dire qu'on présume que la chose est bonne sous ce rapport, indépendamment du fait qu'on la désire. C'est la perception du bien qui rend compte du désir et non l'inverse, contrairement à ce que pensent tant de philosophes modernes. Les croyances à propos du bien sont comme toutes les autres croyances : nous ne pouvons penser de façon cohérente qu'en nous réglant sur des raisons que nous tenons pour objectives, comme ayant une autorité pour notre pensée dont nous ne sommes pas nous-mêmes l'auteur. Aussi faudra-t-il examiner ce qu'est *une raison*. Comme je vais l'expliquer, toute raison de penser ou d'agir consiste en ce que certains faits physiques ou psychologiques justifient, ou – comme je le dirai aussi – « comptent en faveur de », telle ou telle possibilité de pensée ou d'action que nous sommes en mesure d'adopter. Les raisons sont donc *relationnelles*. Il n'y aurait pas de raisons sans les faits physiques ou psychologiques qui leur donnent naissance et sans l'existence d'êtres comme nous à qui s'offrent des possibilités entre lesquelles ils peuvent choisir. Mais les raisons sont en même temps *réelles*, indépendantes de nos attitudes à leur égard.

Il s'ensuit que la source la plus importante du subjectivisme de la valeur n'est pas, comme on le dit d'habitude, l'affaiblissement de la foi religieuse ou la mort de Dieu, mais plutôt un autre courant majeur de la pensée moderne. C'est la vision naturaliste du monde selon laquelle il n'existe que des faits

physiques et psychologiques, objets potentiels des sciences empiriques. Cette conception n'est pourtant pas tenable. Car les raisons existent aussi. Et dans la mesure où il existe en fait des raisons de désirer ceci ou cela, le bien lui-même peut aussi exister réellement. Ce chapitre se conclut sur une exploration de certaines implications de ce *réalisme de la valeur*. Mais le modèle de l'esprit qui y est esquissé, modèle selon lequel toute opération de l'esprit consiste à se régler sur des raisons de penser et d'agir pertinentes, continuera de jouer un rôle central dans la suite du livre.

II. *Le bien individuel*. Dans ce chapitre, j'explique plus avant l'approche réaliste entamée dans le précédent. Il faut cependant se garder d'une conception erronée de ce qu'un tel réalisme implique. Qu'il y ait des choses réellement bonnes indépendamment de nos attitudes ou désirs à leur égard ne signifie pas qu'il existe *un système unique* de fins et de valeurs définissant, par-delà les différences culturelles et personnelles, l'épanouissement complet de tout être humain. Il existe à coup sûr des aspects universellement valables du bien, mais *le* bien humain, au sens d'une seule forme de vie idéale convenant à tous les individus, n'existe pas. Des traits de caractère admirables et des activités enrichissantes sont souvent hétérogènes ; ils peuvent entrer en conflit et résister à toute tentative de les concevoir comme faisant partie d'une seule et même vie. La perfection, la possession de toutes les formes d'excellence humaine, n'est pas tant un idéal inaccessible qu'une chimère. Cela devient clair dès qu'on reconnaît le rôle de l'imagination dans une vie bien vécue. Car l'imagination a besoin, pour s'exercer, de formes d'expression culturellement spécifiques, voire personnelles, qui ne se laissent pas toutes réunir dans une vie unique, quelle que soit son excellence par ailleurs. Une vie sans aucune appréciation de l'art est une vie appauvrie, mais il existe une multiplicité de traditions artistiques bien différentes dans lesquelles chacun se sent inégalement chez soi. Des devoirs spéciaux envers certaines personnes occupent

aussi une place légitime dans notre vie, mais seules l'appartenance à une communauté particulière ou la fidélité à quelque amitié ou relation personnelle, telles que nous les imaginons au mieux de leur forme et non dans leur banalité quotidienne, nous montrent des raisons de reconnaître ces devoirs comme nôtres. Nous sommes destinés à rester toujours des fragments de l'humanité. Il existe, en particulier, ce qui peut s'appeler, pour chacun de nous, son bien individuel, c'est-à-dire tout ce qui, dans le bien d'un individu, ne découle pas de principes universels s'appliquant à tout être humain. Mais pour en définir la nature, il faut comprendre en quoi consiste notre individualité. Elle n'est pas, me semble-t-il, une qualité ou un trait de caractère que nous serions les seuls au monde à posséder. Elle consiste plutôt dans le fait que nous seuls sommes en mesure de vivre la vie qui est nôtre. Or, le chapitre précédent aura indiqué en quoi consiste vivre cette vie qui nous appartient en propre : c'est nous régler nous-mêmes sur des raisons de penser et d'agir qui nous paraissent pertinentes, ce que personne d'autre ne peut faire à notre place. Aussi notre individualité consiste-t-elle dans ce rapport à soi élémentaire qui est de *se régler* sur des raisons, rapport à soi qui n'est autre en fait que la nature même du moi.

Après avoir donc exposé plus longuement cette théorie du moi, fort différente des conceptions habituelles, je vais en explorer deux conséquences importantes pour le caractère de notre bien individuel. Obligés comme nous le sommes de nous appuyer sur l'expérience pour discerner ce que nous avons des raisons de faire, la mémoire joue un rôle indispensable dans la formation de notre bien individuel. Car outre qu'elle nous fournit des souvenirs de tel ou tel évènement du passé, elle peut – comme Bergson et Proust l'ont démontré – nous rappeler ce qui est précieux dans le cheminement même de notre vie, dans la façon dont certains souvenirs se sont formés sur fond de souvenirs précédents qui se sont par là même modifiés, en sorte que le tout constitue l'expression d'une vie unique. C'est ainsi que se comprend, entre autres, la nature

véritable de l'amitié. Et deuxième conséquence : les trois facteurs essentiels dont dépend notre bien individuel – nos circonstances, nos conditions, et nos intérêts réels – ne sont jamais entièrement donnés d'avance. Ils peuvent changer au cours de notre vie, en conséquence de la façon même dont nous la vivons, et par surcroît de manière imprévisible. Il s'ensuit que l'imprévu n'est pas toujours un malheur et que parfois une vie bonne n'est pas seulement le fruit de nos propres efforts, mais aussi du hasard.

III. *La connaissance de soi.* Nous croyons à juste titre que la connaissance de soi – de ce que nous ressentons ou désirons à l'instant même ainsi que de nos capacités, intérêts, et convictions durables – est essentielle pour bien vivre notre vie. C'est la prémisse de ce livre. Mais, comme je vais le montrer, nos efforts pour mieux nous comprendre souffrent fréquemment de deux malentendus fondamentaux. La première erreur concerne la nature du résultat. Quand nous réfléchissons à notre personne, même si c'est pour corriger ensuite les défauts de caractère qui s'y laissent découvrir, nous supposons d'ordinaire que notre objectif principal consiste simplement à constater ce que nous sommes en fait. C'est là, toutefois, où nous nous trompons. L'examen de soi, dès lors qu'il vise des conclusions un tant soit peu substantielles, est presque toujours en même temps une création, un façonnement de soi. La raison en est que les relations entre les différents éléments de notre esprit sont souvent non seulement partielles, portant sur des sujets limités, mais aussi virtuelles dans la mesure où, n'ayant pas été développées dans toute leur étendue potentielle, elles se prêtent à une variété d'élaborations possibles. Nous vivons en grande partie dans un état indéterminé, et la tentative d'établir de manière quelque peu synthétique qui nous sommes tend à nous conférer des contours plus nets que ceux que nous avions auparavant. Puisque nous ne savons pas d'emblée où se trouvent ces trous d'indétermination, nous ne nous avisons généralement qu'après coup que nous étions à certains égards

plutôt occupés à nous façonner qu'à nous comprendre, au sens strict du terme.

La seconde erreur, fort répandue, concerne les conditions dans lesquelles toute connaissance de soi est possible. Nous sommes enclins à supposer, secondés par des courants philosophiques qui remontent au moins à Descartes, que nous possédons une intimité avec nous-mêmes, un accès privilégié aux contenus de notre propre esprit, dont nous sommes manifestement privés lorsqu'il est question de connaître l'esprit de quelqu'un d'autre. L'idée est que la réflexion sur nous-mêmes peut tirer parti de la conscience immédiate, préréflexive, que nous ne pouvons pas manquer d'avoir de nos propres croyances, désirs, et sentiments. Il suffirait d'être attentifs, puisqu'au fond nous sommes transparents à nous-mêmes. Je ne crois pourtant pas que nous jouissions d'une telle transparence exceptionnelle. Toute connaissance de soi dont nous sommes capables s'acquiert, pour l'essentiel, par les mêmes procédés d'observation et d'inférence que nous utilisons pour connaître l'esprit d'autrui. C'est pourquoi, comme l'expérience l'atteste, nos résultats sont tout sauf infaillibles, et d'autres individus s'avèrent souvent plus perspicaces que nous quand il s'agit de savoir quels sont nos convictions profondes ou nos mobiles véritables. D'où le besoin de déterminer quels présupposés ont rendu plausible l'idée de cette familiarité intime que nous sommes censés avoir avec notre propre esprit. En réalité, nous ne sommes pas tant des experts en connaissance de soi que des spécialistes en tout ce qui a rapport à notre « cher moi ».

Le présupposé le plus important porte sur la nature du rapport à soi qui est essentiel à la nature de notre vie mentale, rapport essentiel parce que lui seul explique pourquoi les différents éléments de cette vie mentale, avant de devenir des objets de notre réflexion, ne sont pas anonymes mais comptent comme étant déjà nôtres. Suivant en cela l'une des idées directrices de la philosophie moderne, on a supposé que nous sommes au fond des sujets connaissants et que ce rapport à soi doit être de ce fait un rapport de connaissance. Il serait,

en outre, un rapport à soi préréflexif – puisque constitutif du moi en tant que tel – et ainsi plus personnel que le rapport que n'importe quel autre individu pourrait avoir à notre pensée en s'efforçant de la deviner. Comme je vais pourtant le montrer, cette notion d'une connaissance de soi intime, « à la première personne » selon la phrase habituelle, est incohérente. Connaître quelque chose signifie le saisir correctement, tel qu'il est indépendamment de l'acte de le connaître, en utilisant, par conséquent, des procédés essentiellement publics, vérifiables, que d'autres individus peuvent en principe employer aussi bien que nous. Le rapport à soi dans lequel personne d'autre ne peut jamais se substituer à nous et qui fait de chacun de nous un moi est en fait d'une tout autre nature. C'est le rapport à soi que j'ai évoqué plus haut et qui consiste à vivre sa vie en se réglant sur des raisons. Il n'est pas de nature cognitive, mais pratique. Et s'il est bien préréflexif, il l'est sans aucune incohérence. Car il se trouve inscrit dans la structure même de tout état mental, avant que cet état ne devienne un objet de la connaissance de soi réflexive. On ne peut, par exemple, commencer à croire ou à désirer une chose sans se régler sur des raisons qui paraissent la justifier comme vraie ou désirable, et en la croyant ou la désirant, on est engagé à penser et à agir conformément aux raisons de penser et d'agir qui paraissent découler de sa vérité ou de son attrait présumés.

Cette approche va nous permettre de mieux comprendre un phénomène commun qui est régulièrement cité en faveur de la conception à laquelle je m'oppose. Lorsqu'on déclare, « je crois qu'il va pleuvoir », on peut aisément se tromper sur le temps qu'il fera, mais rarement sur le fait que l'on croit ce que l'on dit croire. N'est-ce pas là une preuve de l'idée que nous avons une connaissance immédiate et intime de nos propres croyances ? Pas du tout. Car un tel énoncé ne sert pas, en tant que tel, à communiquer ce qu'on sait de son propre état d'esprit. Il sert plutôt à exprimer une croyance et plus particulièrement l'engagement qui, faisant partie intégrante de la croyance en question, nous oblige à penser et à agir

conformément à sa vérité présumée. En disant, « je crois qu'il va pleuvoir », je ne vous informe pas de la dernière découverte que je viens de faire à propos de mon état d'esprit. J'annonce mon point de vue et je m'engage à suivre les implications qui s'ensuivent. Les énoncés de ce genre relèvent bien d'un exercice de réflexion. Mais ils ne font pas partie d'un effort pour mieux se connaître. Il s'agit plutôt de ce que j'appelle un acte de « réflexion pratique » (à distinguer, évidemment, du rapport à soi pratique qui est constitutif de notre être et qui est préréflexif). Le but de ces énoncés est de prendre position, de façon plus explicite qu'à l'accoutumée. Songeons aux paroles célèbres de Martin Luther devant la Diète de Worms : « Ici je me tiens ; je ne peux faire autrement ». Bien que cette forme de réflexion soit bien différente, elle a néanmoins tendance, comme ce chapitre le montre, à basculer vers son cousin cognitif, et ce, non seulement dans des raisonnements philosophiques, mais aussi dans la vie quotidienne.

IV. *Conviction et ironie*. Pour se consacrer vraiment à un projet, à une cause, ou à une personne, il faut, croit-on d'habitude, s'engager de tout cœur, sans réserve aucune. Et lorsqu'on remarque, jusque dans ses élans, qu'une petite partie de soi-même reste toujours à l'écart, on le ressent comme un défaut et on essaie de se donner enfin pleinement à l'objet de son attachement. On se trompe pourtant sur la nature de ce manque d'unité. Car ce qui s'y exprime, c'est la capacité que nous avons chacun – capacité humaine que les autres animaux ne possèdent pas – de pouvoir nous observer de loin de manière entièrement *impersonnelle*, de contempler de l'extérieur la perspective que nous habitons et de la considérer dans toute sa contingence comme n'étant que la perspective d'un individu parmi tant d'autres. Nous ne trahissons pas par là notre fidélité à ce qui nous est cher. C'est méconnaître le dédoublement essentiel à notre humanité que de supposer que ce genre d'ironie, qui est de fait inéluctable, doit entraîner un désaveu de la façon de vivre où nous nous trouvons engagés.

Nous sommes par nature des êtres conduits à considérer notre vie du dehors en même temps que nous la vivons du dedans.

Cette capacité innée et distinctive que nous avons de regarder d'un œil impersonnel notre perspective actuelle sur le monde et sur nous-mêmes a deux conséquences d'importance immense que j'explore dans le reste de ce chapitre. Tout d'abord, elle se trouve au fondement du concept de connaissance. Toute recherche de la connaissance vise en fin de compte la réalité même de son objet, tel qu'il est en soi – non « le réel pour nous », conditionné par nos modes d'accès à lui, mais le réel tel qu'il existe de façon impersonnelle, que nous parvenions ou non à le saisir. En même temps, c'est toujours à partir de la perspective que nous occupons actuellement, c'est-à-dire sur la base de nos convictions et des méthodes existantes, que nous devons chercher à connaître ceci ou cela, puisqu'autrement nous ne serions pas en mesure de déterminer quels sont les problèmes à résoudre et les raisons qu'il y a de les résoudre d'une manière plutôt que d'une autre. Ces deux dimensions ne sont incompatibles qu'en apparence. Il faut, au contraire, bien comprendre comment moyens et fins, ainsi conçus, se combinent pour rendre possible toute quête de la connaissance, comment perspectivisme et réalisme font inséparablement partie d'une même conception de ce que c'est que connaître. C'est la conception que j'expose dans ce chapitre en la défendant contre des dérives idéalistes.

L'autre grande conséquence concerne, non la connaissance, mais l'action. Seuls des êtres capables d'adopter une attitude impersonnelle, de regarder au-delà d'eux-mêmes pour voir, de manière impartiale, le bien d'autrui comme une source de raisons d'agir indépendante de leurs propres intérêts et attachements, peuvent comprendre ce que signifie penser moralement. Lorsqu'on aide quelqu'un, par exemple, en songeant aux bénéfices qu'on pourrait en tirer, qu'ils relèvent des réactions d'autrui ou de la satisfaction qu'on éprouve en faisant preuve de vertu, on n'agit pas de façon authentiquement morale. Au contraire, l'essence de la conscience morale

s'exprime parfaitement dans le vieux précepte biblique selon lequel il nous faut aimer notre prochain comme nous-mêmes. De même qu'on ne se soucie pas de soi-même au prétexte qu'on est quelqu'un dont on se sent particulièrement proche ou dont on espère recevoir un avantage en retour, mais simplement parce que « c'est moi », nous devons, pour agir moralement, nous soucier de l'autre d'une manière également directe et immédiate – donc, simplement parce que c'est lui ou elle. Au cœur de la morale se trouve cette même capacité de penser de manière impersonnelle dont se nourrit le concept de connaissance et qui alimente aussi la distance ironique que nous ne pouvons nous empêcher de ressentir à l'égard de la façon de vivre qui est la nôtre.

V. *La valeur de la vérité*. Dans ce livre, je critique plusieurs illusions durables à propos de la condition humaine qui nous empêchent, à mon avis, de bien vivre notre vie. On pourrait pourtant objecter, à l'instar de Nietzsche (« nous avons l'art pour ne pas mourir de la vérité »), que la valeur que possède la vérité pour la vie n'est au mieux qu'instrumentale et que l'ignorance et même la duperie de soi peuvent parfois se montrer plus utiles au développement de nos talents et à notre épanouissement personnel. Pourquoi, en effet, vaudrait-il mieux vivre notre vie à la lumière de la vérité, plutôt que de rester dans l'erreur, qu'elle soit fortuite ou voulue ? C'est la question centrale de ce chapitre. Afin de défendre la soi-disant « volonté de vérité », tant méprisée par un certain nietzschéisme en vogue, je montre d'abord qu'on ne peut se mentir à soi-même qu'à condition de se persuader que le mensonge soit vrai. La vérité ne paraît pas être une simple option entre autres. Car même lorsqu'on profère des balivernes sans se soucier aucunement de la distinction du « vrai » et du « faux » – pratique sinon plus répandue dans cette ère de la « post-vérité », du moins plus éhontée et cynique qu'auparavant –, on ne peut manquer de voir quelque raison (sans doute plus apparente que réelle) de fabuler de la sorte. Ainsi, même lorsqu'on fait preuve d'une

indifférence totale à la vérité éventuelle de ses dires, on est obligé de tenir pour vrai qu'on est justifié à raconter ainsi des conneries. En effet, il y a au plus profond de nous-mêmes ce que j'appelle *une norme du vrai* qui gouverne nécessairement toute notre pensée. Incapables de penser quoi que ce soit sans nous régler sur des raisons qui paraissent pertinentes – c'est là, comme je l'ai dit, la loi fondamentale de notre esprit –, nous sommes obligés de supposer que ces raisons sont valables et qu'il est partant vrai que nous sommes justifiés à faire ce que nous faisons.

Voilà la première partie de ma réponse à la question « pourquoi vouloir vivre à la lumière de la vérité plutôt que de la non-vérité ? ». Nous sommes tenus, dans toute notre conduite, de respecter ce qui nous paraît vrai. En raison de la nature même de notre esprit, la valeur de la vérité est plus qu'instrumentale. Mais qu'est-ce qui nous oblige à vouloir réfléchir plus profondément que d'ordinaire sur la condition humaine et la vie bonne lorsque nos convictions actuelles sur ces sujets ne sont l'objet d'aucun doute ? Qu'en est-il de l'ambition de cet ouvrage même, qui est de suggérer que la vérité n'est pas là où l'on est d'ordinaire porté à le croire ? Ici, c'est notre capacité à contempler de manière impersonnelle, tout à fait de l'extérieur, notre perspective actuelle sur les choses qui vient à la rescousse. Elle nous permet de reconnaître la contingence foncière de cette perspective, de voir à quel point elle est le résultat d'influences, de conjonctures et de tendances sociales que nous avons plus subies que soupesées. Ainsi avons-nous alors une raison d'envisager que nos idées enracinées sur la condition humaine et sur ce qui constitue une vie bien vécue, même si elles nous paraissent à présent parfaitement en ordre, ne sont peut-être pas le dernier mot et que des doutes pourraient apparaître si l'on examinait de plus près, d'un œil plus critique – en écoutant, par exemple, plus sérieusement les objections ou les réflexions d'autrui –, les justifications qu'on serait enclin d'habitude à évoquer. Bien que la norme du vrai soit implacable, c'est en revanche toujours à nous de décider

si nous allons exercer dans ces circonstances notre capacité de recul.

VI. *La peur de la mort*. Dans ce dernier chapitre, comme il se doit, je m'attaque à la vieille question de savoir s'il faut avoir peur de la mort. C'est un refrain philosophique remontant à l'Antiquité (et surtout à l'école épicurienne) que nous n'avons pas de raison d'être inquiétés par la pensée que nous allons mourir. À supposer qu'il n'y a pas de vie après la mort, il est déraisonnable, dit-on, d'avoir peur de ce qui, ne pouvant jamais être un objet de l'expérience ni par conséquent une source de déplaisir ou de douleur, ne peut représenter un mal. Après tout, nous ne considérons pas avec angoisse la période, également vaste, qui précédait notre naissance. Ces arguments sont néanmoins faux (sont-ils d'ailleurs vraiment convaincants ?), et non seulement ils sont faux, mais ils reposent sur une méconnaissance de deux aspects cardinaux de l'existence humaine. Comprendre pourquoi nous avons bien raison de redouter la mort nous permet par conséquent de mieux comprendre la nature du bien humain lui-même.

En premier lieu, notre bien ne consiste pas uniquement dans la qualité de nos expériences, c'est-à-dire dans le plaisir ou la satisfaction qu'elles nous procurent. Il consiste aussi, plus objectivement, dans le caractère réel de ce que nous faisons et de ce qui nous advient, et cela indépendamment de la façon dont nous les expérimentons. Car si, comme je l'ai soutenu dans tout ce livre, on ne peut rien désirer sans voir une raison de le tenir pour désirable ou bon, la satisfaction ou le plaisir qu'on éprouve en atteignant l'objet de son désir reflète la valeur, ne fût-ce que la capacité même d'être agréable, qu'on suppose être possédée réellement par cet objet lui-même. Aussi la mort est-elle un mal, même si elle ne sera pas elle-même un objet de notre expérience. Quand elle survient, elle nous empêchera d'atteindre les choses mêmes qui nous sont chères ou importantes, et la pensée d'être privé un jour de cette possibilité ne peut manquer d'être une source de souffrance.

Et deuxièmement, nous ne pouvons regarder notre non-existence future de la même manière que notre non-existence passée puisque nous avons en général un rapport inévitablement asymétrique à ces deux horizons temporels. Nous vivons *du passé au futur* : nos souvenirs et nos connaissances nous sont finalement importants dans la mesure où ils nous donnent les moyens de concevoir comment nous pouvons vivre. La mort ne met pas fin seulement à tel ou tel projet où nous sommes engagés, elle anéantit jusqu'à la capacité même d'envisager des possibilités futures et de poursuivre les promesses de bonheur qu'elles peuvent contenir. C'est la dynamique même de notre existence qu'elle menace. Comment dès lors ne pas redouter sa fatalité ?

3. Une exigence de clarté

Comme ce résumé l'aura indiqué, je n'envisage pas dans ce livre de prescrire en détail comment chacun doit vivre sa vie. Mon objectif est plutôt de proposer une carte des possibilités essentielles. J'ai certes esquissé certaines nécessités – par exemple, le besoin de se régler sur des raisons apparentes dans tout ce qu'on pense ou fait, ou l'exigence de viser finalement la réalité en soi des choses qu'on veut connaître. De même certaines tendances irrépressibles – comme celle de se contempler de l'extérieur, de façon impersonnelle. Et aussi quelques impossibilités – comme celles de posséder un accès privilégié à ses propres états mentaux ou de considérer le respect pour la vérité comme une simple option parmi d'autres. Mais toutes ces contraintes, ainsi que celles de la morale, ne constituent que le cadre général à l'intérieur duquel nous vivons chacun notre vie à notre guise. Qui plus est, l'une de ces nécessités est justement ce qui fait de nous des individus uniques. Car nul autre ne pouvant se substituer à nous lorsqu'il s'agit de nous régler sur telles ou telles raisons, nous développons au cours de notre vie une conception de notre bien qui porte

inévitablement la marque de ce cheminement même. Cette conception est imprégnée de notre expérience personnelle, de souvenirs – et de souvenirs modifiés à leur tour par des souvenirs ultérieurs – de choses qui nous sont devenues précieuses en raison du parcours particulier de notre vie. Si je fais valoir, dans ce cas comme dans d'autres, l'importance de certaines données de la condition humaine, ce n'est donc pas simplement parce qu'elles sont trop souvent méconnues ou sous-estimées, peut-être en raison d'une aversion à l'égard de l'idée même de contraintes universelles. C'est parce que seule une reconnaissance de leur rôle structurant nous permet de poursuivre notre bien individuel avec quelque chance de succès.

Quant à la « méthode » spéciale que j'utilise pour mettre en lumière, face à des illusions tenaces, les véritables possibilités d'une vie épanouie, je n'en emploie aucune. À mon avis, les prétendues méthodes philosophiques – la dialectique, la réduction phénoménologique ou autre, l'analyse conceptuelle, le tournant linguistique, etc. – sont d'une valeur très limitée. Leur double objectif est de différencier la philosophie des autres formes de réflexion et de garantir l'acquisition de résultats définitifs. Rien n'est pourtant définitif en philosophie ; tout s'y laisse contester, sous un angle ou sous un autre, de manière non déraisonnable, comme l'expérience d'un colloque ou la simple observation d'un département de philosophie suffisent à le montrer. La philosophie ne consiste pas non plus dans la possession d'une méthode qui lui serait propre et par laquelle elle se distinguerait radicalement des formes de pensée plus familières. Car afin de se servir d'une méthode philosophique censée s'imposer, il aura d'abord fallu justifier son adoption et comprendre son opération, et ces deux préalables ne peuvent à l'évidence s'effectuer que par un moyen autre que cette méthode elle-même. Parler d'une méthode n'est évidemment pas la même chose que la pratiquer. Or, quel serait ce moyen sous-jacent, si ce n'est tout bonnement *la conversation* dans le sens ordinaire du terme, où l'on donne des raisons, évoque des exemples, pose des questions, soulève des doutes

ou des objections ? En effet, que se passe-t-il d'autre dans tous ces passages, visiblement essentiels et rarement brefs, où des philosophes soi-disant analytiques ou phénoménologiques expliquent les mérites supposés de leur méthode préférée, au lieu d'en faire effectivement usage ?

Voilà, de fait, la seule « méthode » dont je suis moi-même l'adepte, et la conversation est loin d'être propre à la philosophie. Il convient d'avertir ou bien de rassurer les lecteurs connaissant un peu le paysage philosophique actuel que je ne me sens membre d'aucune école philosophique. Dans ce livre, on va trouver des analyses de concepts, mais je ne suis pas un philosophe analytique, du moins dans le sens habituel du terme. Les vérités dites « conceptuelles » ne constituent pas un domaine à part, puisque la signification d'un concept dépend de ce qu'on croit être essentiel à son objet, de sorte que son analyse ne peut s'effectuer sans prendre appui sur des connaissances tirées de l'expérience. Et justement pour cette raison, l'usage ordinaire d'un mot ou d'une phrase, tant vénéré par « le tournant linguistique », n'est au mieux qu'un guide préliminaire, car l'expérience, une fois examinée de plus près, peut révéler des insuffisances ou des erreurs fondamentales dans ce que cet usage présume être vrai des choses en question. Si, d'autre part, on va trouver ici aussi des descriptions de différentes formes d'expérience, je ne suis pas phénoménologue non plus. Car la description d'une expérience, si évidente et intuitive qu'elle paraisse à la conscience individuelle du philosophe, peut toujours être erronée, de sorte qu'elle doit être soumise au contrôle de critères publics, de considérations qui sont également à la disposition des autres, et notamment à l'épreuve des objections qu'ils pourraient formuler.

À mon avis, seul le va-et-vient de la conversation, réelle ou imaginée, peut vraiment être satisfaisant en philosophie[1]. Cela

1. Les présentes réflexions sur la nature de la philosophie sont développées de manière semblable dans la profession de foi philosophique qui constitue l'Introduction (« Convictions philosophiques ») à mon livre, *Modernité et*

signifie que le philosophe doit surtout respecter une exigence de clarté. Comme l'a dit Vauvenargues, que je ne me lasse pas de citer, « la clarté est la bonne foi des philosophes ». Je dois pourtant expliquer le sens exact que j'attache à l'idée de clarté puisqu'elle est en soi un peu floue. Il ne s'agit ni de la vivacité d'une conception, de l'intensité de sa présence à l'esprit, qui est trop subjective et souvent trompeuse, ni de la précision absolue, de l'élimination de tout aspect potentiellement vague, ce qui est en soi impossible et qui risque de produire une foule déroutante de distinctions inutiles. C'est plutôt l'engagement à rendre sa pensée pleinement ouverte à la critique, de formuler ses idées de façon à bien indiquer les conditions dans lesquelles on serait prêt à les abandonner. On est clair dans la mesure où l'on explique d'emblée ce qu'on entend exclure et les raisons qu'on voit de préférer sa position à toute autre, puisque ses propos restent autrement obscurs. Aussi faut-il énoncer ce qu'on croit en essayant, dans la formulation même de ses propos, d'anticiper ce que des sceptiques ou des adversaires en diraient.

Cela signifie, entre autres choses, qu'on refuse le style du penseur héroïque, trop prisé dans certains milieux philosophiques, qui se félicite d'avoir triomphé des erreurs habituelles du commun des gens sans jamais imaginer qu'il y en a d'autres auxquelles il a pu succomber lui-même. Car la clarté n'est pas seulement un devoir envers autrui. On la doit, et surtout, à soi-même. Si impressionnante que paraisse à première vue une nouvelle idée qui nous passe par l'esprit, tant qu'elle n'a pas été mise à l'épreuve, en explorant des doutes et en imaginant des répliques, on ne peut pas être sûr de bien comprendre ce que dit vraiment cette idée.

La clarté dans ce sens n'a rien de facile. Boileau a beau dire que « Ce qu'on conçoit bien s'énonce clairement,/ Et les mots

---

morale, Paris, PUF, 1993, p. 1-21. Pour la maxime de Vauvenargues, voir ses *Réflexions et maximes*, Paris, Le Livre de Poche, 1971, § 729 (éd. D.-L. Gilbert).

pour le dire arrivent aisément[2] ». La difficulté est précisément de bien concevoir, de déterminer sans confusion ce qu'on tente de penser et la façon dont on devrait le justifier. Combien de fois me suis-je échiné à déterminer quel concept ou principe serait pertinent dans le contexte ou quelle serait la manière la plus éclairante de le motiver aux yeux d'autrui ! En effet, ce qui est mal exprimé est souvent mal conçu, et en corrigeant des phrases maladroites, j'ai souvent découvert que ma pensée elle-même était confuse. La meilleure ressource contre ces deux types de défaut est d'imaginer les réactions critiques des autres à ce qu'on veut dire et les réponses qu'on pourrait leur faire.

Cela dit, il faut aussi être raisonnable et tenir compte de ce que j'appelle *la loi de conservation de la difficulté en philosophie*[3]. Dans les sciences empiriques, les problèmes se laissent généralement décomposer en, d'une part, des questions auxquelles il est possible de répondre à la satisfaction de tous et, d'autre part, des interrogations à ce stade plus spéculatives qu'on peut remettre à plus tard. Des solutions partielles deviennent ainsi viables. En philosophie, en revanche, une telle démarche est rarement possible ou convaincante. C'est que les problèmes philosophiques ont normalement un caractère fondamental : leurs implications se ramifient dans plusieurs secteurs de l'expérience, de sorte que des considérations nombreuses et diverses paraissent pertinentes pour leur solution. En même temps, ils font preuve d'une cohésion remarquable. Leurs différents éléments sont à tel point liés les uns aux autres que nous ne pouvons estimer les chances d'en traiter avec succès un aspect particulier sans nous appuyer sur notre compréhension du problème dans son ensemble. Ces deux attributs se combinent pour donner aux problèmes philosophiques leur difficulté spéciale. Seule une solution intégrale peut suffire. Mais en règle générale, aucune ne se montre susceptible de

---

2. Boileau, *L'art poétique* I.153-54.

3. Pour plus de détails, voir chapitre I, § 6, et les autres textes qui y sont cités (note 41).

réunir de manière universellement acceptable tous les différents aspects du problème. La solution qui s'impose lorsque certains éléments sont tenus pour cruciaux paraît douteuse ou même aberrante sous un angle opposé où d'autres considérations sont plus importantes. D'où le fait notoire qu'en philosophie on arrive à très peu de résultats définitifs ou universellement acceptés.

La clarté, telle que je la conçois, ne permet pas de mettre fin à cette situation. On doit s'attendre à des désaccords persistants à propos de toute théorie philosophique. Il convient néanmoins, me semble-t-il, de se croire en droit, une fois qu'on a soigneusement pesé le pour et le contre, d'adopter la théorie, s'il y en a une, dont les avantages paraissent l'emporter de loin sur ses inconvénients, même si des différends ne cessent pas pour autant. Diderot a eu raison de déclarer : « Ne vous expliquez point si vous voulez vous entendre »[4]. Plus on discute avec autrui d'un problème philosophique, ou encore des questions concernant la nature du bien humain, plus il est probable que les premières impressions d'unanimité se révèlent trompeuses, cédant la place à des désaccords de détail ou de fond. Même des gens de bonne foi ont tendance, en raison de leurs expériences de vie et de leurs croyances d'arrière-fond différentes, à diverger dans ces domaines. La « méthode » de la conversation que j'ai prônée, où l'on s'efforce d'expliciter les raisons de ses vues et de se poser à soi-même des objections afin de rendre ses conceptions ouvertes à la critique, ne va donc pas mettre un terme au surgissement de désaccords. Au contraire, elle risque fort de le favoriser.

La conclusion à tirer n'est pourtant pas qu'il faut chercher l'entente en renonçant à s'expliquer ou en abandonnant ces sujets en désespoir de cause. Il s'agit plutôt, comme je l'ai dit, de peser soigneusement le pour et le contre pour déterminer s'il n'y a pas une conception qui nous paraisse étayée par des

---

4. Diderot, *Paradoxe sur le comédien*, dans *Œuvres esthétiques*, Paris, Garnier, 1968, p. 305.

arguments plus forts que ceux invoqués par des théories rivales, tout en reconnaissant que d'autres sans doute verront les choses différemment. À tout le moins, on aura ainsi mieux éclairé le terrain. Mais il est aussi vrai, comme je l'ai souligné plus haut (§ 2), que c'est toujours à partir de notre propre perspective, selon les raisons que nous pouvons nous-mêmes discerner et soupeser, que la raison nous demande de juger de nos options. C'est dans cet esprit que j'ai écrit ce livre.

I

Le concept de bien

L'une des convictions philosophiques les plus répandues aujourd'hui, du moins dans des sociétés dites modernes, est que le bien et le mal, voire plus généralement le bon et le mauvais, n'ont rien d'objectif. Ainsi ne sauraient-ils constituer un objet possible de connaissance. Quand nous disons qu'une chose est bonne ou mauvaise, nous ne devons pas, pense-t-on, prétendre en avoir saisi une propriété réelle. Nous ne décrivons pas. Nous ne faisons qu'exprimer une certaine attitude positive ou négative à l'égard de cette chose. Dire que la bienveillance est un bien et le meurtre un mal revient à indiquer qu'à titre individuel ou comme membre d'une communauté, nous approuvons l'une et réprouvons l'autre. On admet certes qu'il y a des gens qui restent convaincus que de tels énoncés ont pour but de constater des faits. Et que dans le passé – particulièrement à des époques où la religion exerçait un contrôle profond sur l'esprit humain –, la plupart des gens en étaient persuadés comme si cela allait de soi. On soupçonne en fait chez les contemporains attachés à l'idée que le bien et le mal existent indépendamment de nos attitudes d'approbation ou de désapprobation la persistance de quelque influence religieuse, puisque « le retour du religieux » dans certains secteurs de nos sociétés s'accompagne souvent d'un dogmatisme moral. Mais selon l'opinion courante et prétendument éclairée, il s'agit d'une illusion fondamentale, dont on se félicite de ne plus être prisonnier. C'est une tâche essentielle de la philosophie

que de critiquer les illusions. Or, notre époque se veut elle-même philosophique – réfléchie et désabusée – et l'une des illusions qu'elle se vante d'avoir surmontées est l'idée que le bon et le mauvais, en plus de nos attitudes à leur égard, font partie de la réalité.

Je ne partage pas cette conviction commune, car elle me paraît indéfendable. Dans ce premier chapitre, je me propose de montrer de quel côté se trouve vraiment l'illusion.

Il convient d'avertir le lecteur que les réflexions suivantes vont se dérouler sur un plan plutôt abstrait. Je ne vais pas essayer d'établir, du moins dans ce chapitre, ce qui est bon ou mauvais. Je me consacre à l'analyse du concept de bien. On pourrait par conséquent se demander quelle importance ces réflexions peuvent avoir pour notre conduite et pour la vie elle-même. Un tel scepticisme est pourtant myope. L'attitude que nous avons à l'égard de la nature du bien détermine la manière dont nous vivons notre vie. Si nous sommes persuadés que tout ce que nous pouvons tenir pour bon ou mauvais n'est que l'expression de nos désirs et préférences, nous serons moins ouverts à l'idée qu'il peut exister de meilleurs modes de vie que celui que nous pratiquons déjà. Nous risquons de nous satisfaire de ce que nous sommes à présent. Je suis persuadé en revanche que nous vivons mieux quand nous nous consacrons à la recherche de ce qui est réellement bon. Pour vivre notre vie d'une manière qui correspond à la réalité de la condition humaine – une réalité toujours susceptible de remettre en cause les raisons que nous croyons avoir de penser ceci ou de faire cela – nous devons toujours essayer de mieux savoir comment vivre. C'est dans cet esprit que j'ai également écrit les autres chapitres de ce livre.

1. Le subjectivisme moderne et ses sources

La conviction répandue que je viens d'esquisser a pris des formes complexes, notamment dans les différentes versions

du courant philosophique qu'on appelle justement « l'expressivisme ». Les œuvres des philosophes anglophones Simon Blackburn et Allan Gibbard en sont sans doute les illustrations les plus célèbres[1]. Leur thèse fondamentale est que la fonction de nos énoncés évaluatifs n'est pas de décrire des faits, ni même de décrire nos propres attitudes. Elle est de les *exprimer*, de faire connaître nos préférences, à autrui et à nous-mêmes. Car si ces énoncés ne servaient qu'à rapporter ce que nous ressentons, le conflit entre deux prises de position contraires – « Mentir pour épargner la sensibilité d'un autre est parfois une bonne chose », « Mentir pour cette raison n'est jamais une bonne chose » – s'évanouirait au profit de deux descriptions d'états d'esprit différents – « moi, Marie, j'approuve les pieux mensonges », « moi, Pierre, je ne les approuve pas » – et ces deux constats-là ne sont nullement contradictoires. Le conflit réside dans l'incompatibilité des deux attitudes elles-mêmes qui sont exprimées, attitudes qui entraînent des engagements opposés. Mais l'expressivisme s'est développé bien au-delà de ce point de départ, afin d'affronter une difficulté tout de suite apparente.

C'est que nos énoncés moraux se présentent d'ordinaire comme valables non seulement pour autrui autant que pour nous-mêmes, mais, en plus, indépendamment de tout désir de faire ce qu'ils prescrivent. Or, l'impartialité et l'inconditionnalité qu'ils revendiquent ainsi ne sont, dit l'expressiviste, que l'expression de désirs ou de préférences d'un ordre supérieur, visant à régler de la façon indiquée nos propres désirs ainsi que ceux d'autrui. Dire que la bienveillance est réellement un bien et le meurtre réellement un mal reviendrait donc à exprimer notre adhésion à, c'est-à-dire notre préférence pour, la règle selon laquelle tout le monde, y compris nous-mêmes, doit sans

1. Leurs ouvrages clés sont : Simon Blackburn, *Ruling Passions*, Oxford, Clarendon Press, 1998, et Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge, Harvard University Press, 1990 (trad. fr. *Sagesse des choix, justesse des sentiments*, Paris, PUF, 1996).